

Die Genesis des Nestorianismus

Von Anton Ziegenaus, München

Der Nestorianismus, für den die starke Scheidung von göttlicher und menschlicher Komponente in Christus als charakteristisch gilt, darf nicht allein als christologische Häresie verstanden werden; diese steht vielmehr im größeren Rahmen der Antiochener Trennungstheologie: Den beiden zu schwach verbundenen Naturen in Christus entsprechen z. B. anthropologisch die Lehre von den beiden Katastasen und die Entflechtung von Natur und Gnade und kosmologisch der zweistöckige Weltenbau. Diese deutliche Scheidung erlaubt zugleich, die Eigenständigkeit des Geschöpflichen und Menschlichen gegenüber dem Übernatürlichen hervorzuheben. In der christologischen Formel des Nestorianismus fand also verdichtet und konzentriert eine einheitliche, Anthropologie und Kosmologie umfassende Theologie ihren Ausdruck. Die formenden Kräfte dieses Systems sollen in dieser Abhandlung herausgearbeitet werden.

In der Regel gewinnt eine Konzeption ihre eigene Gestalt aus der Konfrontation mit konträren Auffassungen. So wurden die Antiochener sicherlich in der Betonung der beiden vollständigen Naturen in Christus durch die Auseinandersetzung mit dem Logos-Sarx-Schema der Apollinaristen, dem übrigens im Grunde auch die Vertreter der konkurrierenden Alexandriner Schule von Athanasius bis Cyrill anhängen, bestärkt, aber die christologische Kontroverse hatte keine ursprüngliche strukturbildende Bedeutung für die Antiochener Theologie. Diese Behauptung läßt sich an der Konzeption Diodors von Tarsus ohne Schwierigkeit nachweisen.

Bekanntlich machte Cyrill v. Alexandrien Diodor und Theodor von Mopsvestia für die Irrlehre des Nestorius verantwortlich; Diodor, dem hier zunächst das Interesse gelten soll, wurde deswegen sogar 499 auf einer Synode von Konstantinopel verurteilt. Doch zeigen die noch vorhandenen Fragmente, daß er in der Frontstellung gegen Apollinaris zwar klar zwei vollständige Naturen in Christus lehrt, aber terminologisch die neue Situation noch nicht in den Griff bekommen hat; er bleibt noch dem Logos-Sarx-Schema verhaftet, denn er spricht

häufig von ἐνσωμάτωσις und ἐνσάρκωσις (statt ἐνανθρώπησις), so daß M. Richard¹⁾ zu dem Urteil gelangt, seine Schrift gegen die Synusiasten »wäre das Werk eines für diese Auseinandersetzung schlecht vorbereiteten Mannes. Das würde zur Genüge erklären, weshalb er sich nicht auf der Höhe der Problematik erwies.« Die Einheit Christi scheint Diodor gegenüber Apollinaristen weniger aufgrund soteriologischer Überlegungen, die eine unverkürzte menschliche Natur fordern, sondern wegen eines aszetisch-ethischen Dualismus²⁾ zu trennen²⁾. Somit dürfte tatsächlich die Auseinandersetzung mit Apollinaris von sekundärer Bedeutung für die Strukturbildung der Antiochener Theologie gewesen sein.

Wer aber den primären Gestaltungskräften nachspüren will, stößt auf enorme Schwierigkeiten, denn die Verurteilung Diodors auf der Synode von Konstantinopel führte zur Vernichtung aller seiner Schriften; wir besitzen nur noch Fragmente. Die Entdeckung vollständig erhaltener Schriften Diodors wäre daher für die geschichtlichen Disziplinen der Theologie (aber auch der Philosophie) von besonderem Wert.

Diese Abhandlung stellt sich deshalb die Aufgabe, drei pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachzuweisen. Zu diesem Zweck bietet sich folgendes Verfahren an: Zuerst sei gezeigt, daß diese drei Schriften von Büchern Theodorets vorausgesetzt werden; dann muß geklärt werden, daß Theodoret nicht der Verfasser jener drei Schriften sein kann, sondern dafür ein früherer Denker angenommen werden muß. Schließlich sei nachgewiesen, daß die Eigenart der Theologie Theodors nur von jener Kontroverse her erklärt werden kann, von der die drei Werke handeln.

Als einzige uns bekannte Persönlichkeit, die vor Theodor und Theodoret gelebt und diese beeinflußt hat, bleibt nur Diodor, den auch viele andere Gründe als Verfasser nahelegen. Dieses Beweisverfahren wird neben der Eigentumsfrage zugleich auch die ursprünglichen Gestaltungskräfte des Nestorianismus herausarbeiten.

¹⁾ Vgl. L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation, in: *Mélanges de Science religieuse* 2, Lille 1945, 13.

²⁾ Vgl. Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalcedon I*, Würzburg 1951, 130–135.

1. Theodoret von Cyrus als Verfasser der *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*.

Der Nachweis muß bei einer Abhandlung Harnacks³⁾ einsetzen, obwohl er nur eingeschränkt die Zustimmung der Fachwelt fand und sich seine Hauptthese nicht halten ließ. Harnack versuchte folgende vier Schriften Diodor zuzueignen:⁴⁾

1. die »*Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*« (= Qu. Resp. ad Orth.),
2. die »*Quaestiones Gentilium ad Christianos*« (= Qu. G.),
3. die »*Quaestiones Christianorum ad Gentiles*« (= Qu. Chr.),
4. die »*Confutatio dogmatum Aristotelis*« (= Conf. dogm.).

In einem Anhang bringt Harnack noch Argumente, »um die Hypothese, auch die (pseudojustinische) ›*Expositio rectae fidei*‹ sei ein Werk Diodors, wahrscheinlich zu machen«⁵⁾.

Methodisch suchte Harnack zunächst Ort und Entstehungszeit der Qu. Resp. ad Orth. festzustellen - er verwies sie in den antiochenischen Raum und in die Jahre 365 bis 378 -, um dann die somit naheliegende Verfasserschaft Diodors noch mit dem Hinweis auf Züge, die dem uns bekannten Diodor und dem Autor der Qu. Resp. ad Orth. gemeinsam sind, zu erhärten. Von dieser festen Grundlage her glaubte schließlich Harnack, aufgrund vieler Ähnlichkeiten Diodor auch die anderen Werke zusprechen zu dürfen. Den Qu. Resp. ad Orth. kommt somit eine Schlüsselstellung in der gesamten Argumentation zu.

Dieser Ansatz muß als richtig anerkannt werden, denn während die übrigen drei Schriften mehr grundsätzliche Streitpunkte zwischen christlicher Theologie und aristotelischem Naturalismus aufgreifen, beantwortet der Autor der Qu. Resp. ad Orth. 161 Fragen verschiedenen Interesses (z. B. dogmatischen, exegetischen, apologetischen, monachisch-asketischen Inhalts); Umfang und Zeitnähe dieser Themen bie-

³⁾ Diodor von Tarsus: vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen VI, 4).

⁴⁾ Siehe: J. C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, IV und V, Jena³ 1880/81. - Die Qu. Resp. ad Orth. werden nach der Übersetzung von Harnack zitiert, weil der Text von Otto 15 Quaestiones weniger und eine falsche Reihenfolge aufweist.

⁵⁾ Vgl. Harnack, a.a.O. 247.

ten daher verhältnismäßig viele »innere Gründe«, um den Verfasser der Schrift festzustellen.

Aufgrund solcher Analysen vermutete bereits in überwiegender Mehrheit vor Harnack die Fachwelt einen Autor aus dem syrischen Bereich um 400⁶⁾, wobei sich die Meinungen in der Frage teilten, ob Theodoret von Cyrus oder ein kurz vor ihm lebender Autor als Verfasser anzunehmen sei. Harnack, der als erster die Herkunft dieser Schriften in extenso untersuchte, votierte also für einen Autor vor Theodoret. F. X. Funk⁷⁾ widersprach dieser Argumentation und möchte die Option für Theodoret offenhalten, ohne sich endgültig festlegen zu wollen. Auf den gegensätzlichen Befund durch Harnack und Funk sei nun näher eingegangen.

Harnack zieht aus der Quaestio 143⁸⁾ den Schluß, zur Abfassungszeit seien noch Häretiker im Staat an der Macht, weshalb die Zeit vor Theodosius naheliegt; Funk⁹⁾ hält diesen Schluß für eine Überinterpretation, denn es werde nur gefragt, warum die wahren Christen den fälschlich so genannten Christen (Häretikern, die den wahren Christus nicht anerkennen) dienstbar geworden seien, wenn die Juden doch deswegen den Christen unterworfen wurden, weil sie Christus nicht anerkennen.

Harnack sieht ferner in der Formulierung der Qu. 3¹⁰⁾ und im Vergleich der trinitarischen Person mit III, wobei Vater und Sohn II, der Hl. Geist I darstellt, eine Unsicherheit in bezug auf die Stellung des Hl. Geistes; diese Unklarheit sei jedoch nur vor dem Konzil von Konstantinopel, also vor 381, denkbar. So überzeugend diese Feststellung zunächst klingt, muß doch beachtet werden, daß die Qu. 1, 4, 7 nichts von dieser Unsicherheit erkennen lassen¹¹⁾; zudem wurde der Vergleich dem Responsor vom Fragesteller aufgezwungen, so daß nur bedingt ein Schluß auf die Trinitätsauffassung des Autors gezogen werden darf.

⁶⁾ Vgl. ebd. 8f.

⁷⁾ »Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse«, in: *Revue d'Histoire eccl.* IV, 4, Louvain 1902; dtsh. Veröffentlichung in: *Kirchengeschichtl. Abh.* 3, Paderborn 1907 (zitiert wird nach der *Revue d'H. eccl.*, da diese eher greifbar erscheint).

⁸⁾ a.a.O. 24ff.

⁹⁾ a.a.O. 959ff.

¹⁰⁾ a.a.O. 28.

¹¹⁾ Vgl. Funk, a.a.O. 951ff.

Andere Feststellungen Harnacks, wie, der Verfasser fühle sich als Neuorthodoxer im Sinne der kappadokischen Trinitätslehre, die Identifizierung von »Griechen« und »Heiden« (Ἕλλην und Ἕλληνισμός = Heide bzw. Heidentum) sei erst aufgrund der julianisch-hellenistischen Auseinandersetzung verständlich, kann man zustimmen¹²), jedoch schließen diese Überlegungen keineswegs eine spätere Redaktion der Schrift, etwa um 420, aus. Als weitere Merkmale des Verfassers will Harnack herausstellen¹³), daß er in Syrien lebte und die syrische Bibel las, Asket (Mönch), aber nicht Bischof war, gegen Julian polemisierte, kirchliche Musik liebte, angesehen war und zwischen dem 5. und 9. Jahrhundert in Mißkredit kam. Diese Charakteristiken passen aber genauso auf Theodoret: In seinen Bibelkommentaren zog dieser oft die syrische Übersetzung heran, er kannte Julian und in welchem Grade man auch um 420 noch gegen seine Ideen kämpfen mußte, zeigt auch die Schrift Cyrills von Alexandrien (†444) gegen Julian. Sogar an Musikbegeisterung steht schließlich Theodoret dem Verfasser der Qu. Resp. ad Orth. in keiner Hinsicht nach, wie die Einleitung zum Psalmenkommentar beweist¹⁴.

Mit inneren Gründen kann man daher meines Erachtens in der Disjunktion, ob Diodor oder Theodoret – von anderen sei hier abgesehen – der Verfasser ist, keine endgültige Entscheidung treffen. Da beide der gleichen Schule angehören, darf man von vornherein keinen so klaren Lehrunterschied erwarten, daß sich die Verfasserschaft eindeutig klären ließe. Wir kennen jedoch auch äußere Gründe, auch wenn sie keine sichere Beweiskraft besitzen; sie sprechen zugunsten Theodorets.

Kerameus Papadopolos entdeckte 1895 eine Handschrift (H), die Theodoret als Verfasser angibt. Sie übertrifft in mehrfacher Hinsicht die im Codex Parisinus (P) überlieferte pseudojustinische Lesart¹⁵):

¹²) Vgl. Harnack, a.a.O. 21ff. – Jedoch darf man dieses Argument nicht überfordern: Die Identifizierung von »Griechen« und »Heiden« legt schon Paulus nahe und war um 360 (also früher als Harnack, a.a.O. 23 annimmt) in den Sprachgebrauch übergegangen; so schreibt bereits um 360 Marius Victorinus: Graeci, quos Ἕλληνας vel paganos vocat (De homousio recipiendo 1; in Sources Chrétiennes 68, 606 oder PL 8, 1137 c).

¹³) a.a.O. 34ff.

¹⁴) PG 80, 857 Af.

¹⁵) Harnack a.a.O. 3ff.

1. H umfaßt 15 Quästionen mehr als P,
2. weist eine andere, ursprünglichere Reihenfolge der Quästionen auf,
3. hat einen Schluß, weniger Lücken und oft einen besseren Text.

Man muß daher H als die zuverlässigere Überlieferung betrachten. Die Angabe Theodorets als Verfasser fällt deshalb besonders ins Gewicht. Harnack ist sich dessen bewußt, hält aber seine Option für Diodor aufrecht. So erklärt er die Aufschrift von H, derzufolge ein ägyptischer Bischof Theodoret diese Fragen vorgelegt hat, für wenig glaubwürdig, da nach dem Kontext mehrere Fragesteller angenommen werden dürften¹⁶⁾; zudem fehlt in H die sachgemäße und deshalb vertrauenswürdige Überschrift von P, nämlich – ins Lateinische übersetzt – *Quaestiones et. Resp. ad Orthodoxos*. Wenn also an der Aufschrift eine zweite Hand redigiert hat, warum, so fragt Harnack, könnte nicht auch die Verfasserangabe gefälscht sein?

Dieses Argument leuchtet ein, aber es befriedigt m.E. nicht, denn welche Motive könnten einen Fälscher bewogen haben, den Namen Diodors durch den Theodorets zu ersetzen? Die Motive des Fälschers, der die Qu. Resp. ad Orth. Justin unterschob, sind leicht zu durchschauen: Er wollte die Schriften eines suspekten Verfassers retten, indem er sie dem völlig unverdächtigen Justin übereignete (und damit sogar noch einen »Traditionsbeweis« für die Antiochener Theologie erbrachte). Sie aber von Diodor auf Theodoret umzuschreiben, bedeutete doch, sie vom Regen in die Traufe zu bringen, denn Theodoret stand schätzungsweise mehr im Schußfeuer der Monophysiten als Diodor. Nur in einem Fall ist die Lesart von P der von H überlegen, aber gerade dieser Umstand spricht für Theodorets Autorschaft: Dogmatische Stellen wurden zurechtfrisiert. So begegnet die P-Lesart: »aus der Jungfrau Maria« in H folgendermaßen: »aus der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria«¹⁷⁾. Im Hinblick auf die Zuverlässigkeit der Verfasserangabe von H dürfte diese Korrektur den Schluß erlauben: Der Fälscher von P versuchte, die Schrift zu retten, indem er ihr Justin zum Verfasser gab, der von H, indem er die bedenklichen Stellen überarbeitete, womit der Grund wegfiel, den Verfasser der Häresie zu verdächtigen und die Schrift zu vernichten. So-

¹⁶⁾ ebd. 8.

¹⁷⁾ ebd. 17; an dieser Stelle siehe weitere Beispiele.

mit wäre Theodoret der Verfasser. Im übrigen zitiert Nicetas¹⁸⁾ eine Quästio als Eigentum Theodorets; allerdings wäre diese Mitteilung nur dann wertvoll, wenn sich beweisen ließe, daß Nicetas nicht eine jüngere Handschrift im Stammbaum von H gelesen hat, sondern eine, deren (mit H) gemeinsame Vorlage möglichst nahe an Theodoret heranreicht.

Wie bereits erwähnt, wollte Harnack in einem Anhang noch die *Expositio rectae fidei* als wahrscheinliches Werk Diodors ausweisen; nur Zeitmangel hinderte ihn an einer exakten Verifizierung seiner Vermutung. Dieses Werk gehört aber unbestreitbar Theodoret: Ser-verus von Antiochien († 538) zitiert die *Expositio* viermal unter Theodorets Namen¹⁹⁾, mit einem Titel, der – ins Lateinische übersetzt – mit dem überlieferten übereinstimmt (während Harnack einen anderen Titel vermutet).

J. Lebon²⁰⁾, der auf diese Zitate aufmerksam machte, weist zugleich auf die inhaltlichen Gemeinsamkeiten dieser Schrift mit den übrigen Werken Theodorets wie mit den *Qu. Resp. ad Orth. hin. Sellers* vertritt ebenfalls aus inneren Gründen die Verfasserschaft Theodorets²¹⁾. Diese ist somit zu einer Sicherheit erhärtet, wie es bei pseudonymen Schriften selten der Fall sein wird.

Aus allen diesen Überlegungen ergibt sich:

1. Ein pseudojustinisches Werk (die *Expositio*) gehört mit Sicherheit Theodoret.
2. Wenn nach Harnack und Lebon die *Expositio* und die *Qu. Resp. ad Orth.* vom gleichen Verfasser stammen, müssen auch diese Theodoret gehören.
3. Auf die Verfasserschaft Theodorets weisen auch innere Gründe, die vor wie nach Harnacks Untersuchung immer wieder vorge-tragen wurden, und zwei ausdrückliche Angaben (Handschrift H und Nicetas).
4. Die Umschreibung einer Schrift Diodors, für den keine Hand-schrift spricht, auf Theodoret wäre unmotiviert.
5. Auch die *Qu. Resp. ad Orth.* gehören Theodoret.

¹⁸⁾ Darüber berichtet M. Richard in: *Revue biblique* 1934, 88/96.

¹⁹⁾ Siehe: *Corpus Script. Chr. Orientalium* 112, Louvain 1929, 39 f.

²⁰⁾ *Restitutions à Théodoret*, in: *Revue d'Hist. eccl.* 26 (1930) 523/50.

²¹⁾ in: *Journal of Theological Studies*, London 1945, 145/60.

2. Der Verfasser der übrigen drei pseudojustinischen Schriften

Wenn man vom Wert, den eine zusammenfassende und abschließende Beurteilung immer besitzen mag, absieht, könnten die bisherigen Darlegungen als überflüssig oder verspätet abgetan werden, denn die heutige Patrologie zweifelt nicht mehr an Theodorets Verfasserschaft. Diese Ausführungen sollten nur das Terrain ebnen für die Klärung einer weiteren Frage: Von wem stammen die übrigen drei pseudojustinischen Schriften?

Die Vermutung zielt zunächst auf Theodoret. Für ihn sprechen weniger die gemeinsame Überlieferung unter Justins Namen (da diese auch unhomogene Texte umfaßt), als die vielen Gemeinsamkeiten, auf die Harnack aufmerksam macht²²).

Hier jeden Zusammenhang zu leugnen, verbieten die zum Teil wörtlichen Gleichklänge. Nur fragt sich: Erzwingen sie den Schluß auf den gleichen Verfasser oder nur auf die Abhängigkeit des Autors der Qu. Resp. ad Orth. von den übrigen drei Schriften?

Nun fällt auf: Sowohl Sammelwerke wie die »Patrologie« Altaners in allen ihren Auflagen, als auch die obengenannten Spezialuntersuchungen über die Verfasserschaft Theodorets nehmen ausführlichen Bezug auf Harnacks Abhandlung, schweigen sich aber im Hinblick möglicher Konsequenzen betreffs dieser drei Schriften aus. Weshalb? Finden sie diese Werke aufgrund ihres philosophischen Gehalts theologisch und dogmengeschichtlich unergiebig (das wäre ein Irrtum, denn, wie noch gezeigt werden soll, reichen sie einen Schlüssel zur Erklärung des Nestorianismus), oder halten sie einen Schluß aus rein inneren Gründen für zu riskant? Bei allem Verständnis für diesen Einwand muß doch bezweifelt werden, ob sich in den unerforschten Handschriften noch eindeutige Hinweise finden lassen, zumal Verweise auf Häretiker in der Regel nur in theologischer Kontroversliteratur begegnen (wie z. B. die Zitate aus der *Expositio* beim Monophysiten Severus), aber diese drei Bücher nur zum ganz geringen Teil dog-

²²) a.a.O. 46–54. – Da für diesen Artikel die Kenntnis der Abhandlung Harnacks vorausgesetzt wird, erübrigt sich eine detaillierte Aufzählung der Gemeinsamkeiten.

matische Aussagen bringen. Deshalb sei ein Versuch mit inneren Gründen gewagt.

Dieser Artikel vertritt folgende These: Die *Quaestiones Gentilium ad Christianos*, die *Quaestiones Christianorum ad Gentiles* und die *Confutatio dogmatum Aristotelis* sind als Eigentum Diodors zu betrachten. Zur Verifizierung dieses Satzes sei zunächst gezeigt, daß Theodoret nicht der Autor dieser drei Werke sein kann – trotz vieler gemeinsamer Merkmale; hernach sei nachgewiesen, daß die Thematik dieser Schriften die theologische Konzeption Theodors von Mopsvestia prägte, der aber nicht selber diese Kontroverse geführt haben kann. Als Lehrer Theodors kennen wir aber nur Diodor, dessen schriftstellerische Tätigkeit sich nachweisbar mit der Problematik unserer drei Bücher befaßte.

Das Beweisverfahren schließt vom Bekannten auf das Unbekannte, d. h. von den *Qu. Resp. ad Orth.* und der *Expositio* auf die übrigen drei Bücher. Insofern behalten diese Schriften ihre Schlüsselstellung. Zuerst sollen die beiden Schriftenkomplexe charakterisiert werden.

Die *Qu. Resp. ad Orth.* handeln unthematisch von den verschiedensten Problemen: von der Christologie, Trinität und Theodizee, von schwer verständlichen Bibelstellen, von der Divination, vom Mönchsleben, vom Unterschied zwischen Apollonius und Christus, sogar von der Bedeutung hebräischer Wörter. Nur unter anderem werden auch Fragen über Schöpfung oder Ewigkeit der Welt und ihre Gestalt aufgeworfen. Der Fragende ist zudem kein Gegner, der den Antwortenden in Verlegenheit bringen will, sondern eher ein christlicher Schüler – oder auch mehrere –, der seinen Lehrer um Auskunft bittet. Diese Vermutung wird nahegelegt von Formulierungen wie: *Belehre uns* (*Qu.* 31, 63, 83, 97, 103) und vom Inhalt vieler Fragen, die einen Heiden kaum interessiert hätten. – Die *Exposito* stellt sich die Aufgabe, die »gesunde Glaubenslehre darzustellen«, wie es schon in der Einleitung heißt.

Im Gegensatz zu dieser irenischen Grundstimmung erwecken die »drei« Schriften den Eindruck von einer Konfrontation zweier unversöhnlicher Weltanschauungen; beide suchen sich philosophisch, vor dem Forum der Vernunft, zu rechtfertigen. Der heidnische Kontrahent betont auf der Grundlage eines aristotelischen Naturalis-

mus²³⁾ die notwendige Zuordnung von Gott und Welt und somit ihre Ewigkeit. Gott handelt immer gleich, Wollen und Sein fallen zusammen. »Wenn nämlich Gott aufgrund seines Seins wirkt, vollzieht sich seine Handlung unter Zwang, wenn er jedoch aufgrund seines Wollens wirkt, handelt er frei«²⁴⁾. So faßt der Christ das jeweilige Anliegen der beiden Parteien zusammen.

Ein Christ mußte sich von diesem Notwendigkeitssystem, das die Freiheit Gottes zur Schöpfung, Auferweckung und Neuschöpfung unterbindet und das dem Menschen die frei verantwortliche Entscheidung zum Guten oder Schlechten raubt, herausgefordert fühlen. Ohne Auferstehung kann der Gute auch nicht auf seine Belohnung durch Gott hoffen. Der christliche Kontrahent argumentiert also ausschließlich, um mit Kant zu reden, mit den Postulaten der praktischen Vernunft.

Somit dürfte bereits die erste These einsichtig sein: Aus den offenkundigen Gemeinsamkeiten zwischen den *Qu. Resp. ad Orth.* und den »drei« muß sich nicht der Schluß auf einen gemeinsamen Verfasser ergeben, denn der Grundtenor der beiden Schriftenkomplexe deckt sich nicht. Die Divergenz erstreckt sich auf das Verhältnis der Partner (Lehrer – Schüler oder Gegner), auf den Inhalt (ein Thema: Notwendigkeit und Freiheit oder viele Themen), Art und Weise der Diskussion (streng syllogische Argumentation oder populäre Darstellung ohne bestimmte Methode).

Daraus ergibt sich bereits die zweite These: Die Gemeinsamkeiten resultieren aus der Abhängigkeit der *Qu. Resp. ad Orth.* von den »drei«, die nicht umgekehrt werden darf. Eine mehr populäre, nur gelegentlich philosophische Themen streifende Schrift, die aber trotzdem exakte Aussagen macht, hängt immer von der systematischen, thematisch geschlossenen Schrift ab. Wer z. B. die Wiedererinnerungslehre, die Platon im »Menon« und im »Staat« systematisch entwickelt, irgendwo unthematisch, aber mit stilistischen Ähnlichkeiten zur systematischen Abhandlung dargelegt findet, wird dieser die Priorität zusprechen.

²³⁾ Eine philosophiegeschichtliche und systematische Präzisierung und Einordnung der heidnischen Konzeption ist hier ebenso wenig beabsichtigt wie eine detaillierte Darlegung der christlichen Position.

²⁴⁾ Otto V, a.a.O. 292.

Nun zur dritten und – was die angebliche Verfasserschaft Theodorets betrifft – entscheidenden These: Das verhältnismäßig gut erhaltene, reiche Schrifttum Theodorets gibt nicht den geringsten Hinweis, daß er sich so intensiv mit dem aristotelischen Naturalismus auseinandergesetzt hätte.

Die *Expositio rectae fidei*²⁵⁾ wie die *Qu. Resp. ad Orth.* werden allgemein wegen ihres »milden« Nestorianismus in die Zeit vor 430, d. h. vor dem Ausbruch der Kontroverse zwischen Cyrill – Alexandrien und Nestorius – Antiochien, eingereiht. Harnack²⁶⁾ findet es sogar erwähnenswert, daß nichts darauf hinweist, daß der Verfasser der *Qu. Resp. ad Orth.* Bischof gewesen sei. Daher darf als gesichert angenommen werden: Die beiden Schriften entstanden vor 430. Wer Harnacks argumentum e silentio gelten läßt (Theodoret wurde 423 Bischof), und auch einen engeren zeitlichen Zusammenhang zwischen der *Expositio* und der *Graecarum affectionum curatio* (um 420) vermutet, könnte als Abfassungszeit sogar das erste Drittel des 3. Jahrzehntes bestimmen. Was von den *Qu. Resp. ad Orth.* bereits gezeigt wurde, gilt auch von der *Graecarum affectionum curatio*: Sie gehen nur gelegentlich und in populärer Form auf die Thematik der »drei« Schriften ein. Aristoteles wird nicht ausführlicher zu widerlegen versucht als etwa Demokrit oder Anaxagoras²⁷⁾. Kann nun mit Recht angenommen werden, Theodoret hätte sich intensiv in zwei Schriften mit einem hellenistischen Notwendigkeitssystem und in einer weiteren Abhandlung ausführlich mit Lehrsätzen des Aristoteles auseinandergesetzt, aber diese viel Zeit und Energie fordernde Kontroverse hätte in anderen, umfangreichen, aus derselben Zeit stammenden Schriften keine besonderen Spuren hinterlassen? Theodoret ist eben nicht der Verfasser der »drei« Schriften.

²⁵⁾ Aus der Einleitung kann geschlossen werden, daß Theodoret diese Darlegung der »gesunden Lehre der Wahrheit« im Konnex mit zwei vorhergehenden Schriften (gegen die Juden und gegen die Heiden = Hellenen) als Abschluß einer Trilogie versteht; in der »*Graecarum affectionum curatio*«, verfaßt um 420, liegt uns die gegen die Heiden gerichtete Apologie vor. Wenn Theodoret nun den Zusammenhang betont, wird die *Expositio* ebenfalls in diese Zeit zu datieren sein. Vgl. M.F.A. Brok's Untersuchung in: *The Journal of Theological Studies*, London, 1951, 178/83.

²⁶⁾ a.a.O. 34.

²⁷⁾ Man vergleiche dazu nur das Register in der Ausgabe der *Sources Chrétiennes* (Bd. 57), Paris 1958.

Der Schluß von den vielen Gemeinsamkeiten der fünf Schriften auf den gleichen Verfasser scheitert fernerhin an zwei Fragmenten aus dem Buch *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως*, die uns Maximus Confessor als (pseudo-) justinisch überliefert²⁸⁾. Nach Sprache und Inhalt gehören sie innerhalb des gesamten pseudojustinischen Komplexes zweifellos zu den mit Aristoteles befaßten Schriften. Nun erklärt Theodoret – der übrigens häufig auf seine literarischen Werke verweist²⁹⁾, dabei aber nie die »drei« erwähnt³⁰⁾ – am Ende seines Lebens in dem Abschnitt »Über die Vorsehung« aus dem »Haereticarum fabularum compendium«, er habe bereits 10 Bücher über die Vorsehung geschrieben und wolle sich daher über dieses Thema nicht weiter verbreiten³¹⁾. Theodoret verweist also auf eine Schrift, die wir besitzen; das von Maximus zitierte Werk kann ihn also nicht zum Verfasser haben (außer es wäre der Titel dieses Buches gefälscht: eine Hypothese, die nicht in possessione ist und erst legitimiert werden müßte). Im pseudojustinischen Korpus findet sich also ein antinaturalistisches Werk, das nicht Theodoret gehört.

Der negative Befund bei der Überprüfung der häufigen Verweise Theodorets auf seine Schriften wie die konkrete Angabe eines einzigen Werkes über die Vorsehung, die geänderte innere Situation zwischen den anerkannten Schriften Theodorets und den Qu. Resp. ad Orth. und der Expositio einerseits wie den »drei« andererseits und die aus den Schriften Theodorets nachweisbar gewandelte Thematik schließen nach diesen Überlegungen die Verfasserschaft Theodorets in bezug auf die »drei« aus.

Welche Kriterien treffen nun nach alldem auf den Verfasser der »drei« zu? Wir müssen einen christlichen Denker mit hoher philosophischer Bildung aus dem antiochener Bereich suchen, den Theodoret gekannt hat (2. These), der aber doch einige Jahrzehnte vor Theodo-

²⁸⁾ Otto V, 372/4.

²⁹⁾ Vgl. Eine Aufstellung gibt Garnier PG 84, 205 ff.

³⁰⁾ Der Einwand, auch die Qu. Resp. ad Orth. würden nicht erwähnt, sticht nicht, weil dieses Buch kein einheitliches Thema behandelt, auf das später bei Gelegenheit verwiesen werden könnte; ein solcher Rückbezug erschiene sogar recht sonderbar, wie wenn heutzutage ein Wissenschaftler in einer Fachabhandlung an ein von ihm gegebenes Zeitungsinterview erinnerte.

³¹⁾ PG 83, 488 C.

ret gelebt hat, weil die Thematik seiner Kontroverse um 420 bereits an Aktualität eingebüßt hatte (3. These) und der in Häresieverdacht gekommen ist, weshalb seine Bücher nur in der Pseudonymität erhalten bleiben konnte.

Alle diese Linien konvergieren bei Diodor von Tarsus. Zudem wissen wir, daß er sich in einem guten Dutzend Abhandlungen mit der in den »drei« diskutierten Fragen auseinandergesetzt hat; dabei ist sogar der Quästionenstil bezeugt³²⁾. Wer ferner diese Schriften mit den längeren Passagen, die Photius aus Diodors »Contra fatum« überliefert³³⁾, vergleicht, wird sich ohne Mühe überzeugen, daß Wortschatz, Argumentationstechnik und Bündigkeit des Stils auf denselben Verfasser verweisen. Schließlich spricht auch die Heftigkeit der Kontroverse eher für eine Zeit nach Julian und vor Theodosius, der das Christentum zur Staatsreligion erhob; obwohl der Hellenismus auch noch im 5. und 6. Jahrhundert beachtenswerte Philosophen hervorbrachte (z. B. Proklos, Damaskios), wäre ein Angriff auf das Christentum riskant geworden³⁴⁾.

3. Die Thematik der Kontroverse als Ansatz für Theodors theologisches System

Theodor von Mopsvestia hatte einen sehr engen Kontakt zu Diodor. Längere Zeit war er Mönch in Antiochien, vermutlich in dem Kloster, dem Diodor vorstand; wie freundschaftlich ihre Bindungen waren, zeigt aber besonders der Umstand, daß Theodor 386 zu seinem Lehrer nach Tarsus zog und dort sechs Jahre blieb. In diesem Abschnitt soll nun nachgewiesen werden, daß Theodors theologisches Eigengut, d. h. die charakteristischen Elemente seiner Konzeption, ohne die in den »drei« vorfindbare Fragestellung nicht gedacht werden kann. Wenn aber Theodor diese Problematik voraussetzt, sein Lehrer Diodor aber, wie sich aus »Contra fatum« und dem Verzeichnis seiner Schriften er-

³²⁾ Harnack zählt die Schriften auf: a.a.O. 41 ff.

³³⁾ PG 103, 829–877.

³⁴⁾ Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil, 2. Abt., 796 ff (Darmstadt 1963).

gibt, diese Themen behandelt hat, läßt sich nicht einsehen, warum Diodor nicht der Verfasser jener drei Bücher sein sollte. – Zugleich wird in diesem Abschnitt das Herauswachsen der »nestorianischen« Theologie Theodors aus der naturalistisch-christlichen Kontroverse skizziert.

Als erstes Beispiel sei das im Vergleich zu den Zeitgenossen eigenartige Weltbild Theodors herangezogen. Kosmas Indikopleustes beschreibt in seiner »christlichen Topographie« die Erde als rechtwinklige Fläche, auf der das unbewegliche, feste Firmament aufsitzt. Unter ihm ziehen die Gestirne ihre Bahn, die sich nicht nach einer immanenten Gesetzmäßigkeit bewegen, sondern von Engeln gelenkt werden. Über dem Firmament stehen die Wasser des Himmels. Darüber beginnt der obere Himmel oder der Himmel des Himmels. Die Welt ist einem Haus vergleichbar, das durch eine Decke, das Firmament, in zwei Stockwerke geteilt wird³⁵).

B. Schleißheimer³⁶) wies nach, daß der »Indiensegler« alle Vorstellungselemente für dieses Weltgebäude den Schriften Theodors entnommen hat, der sich seinerseits auf die Bibel beruft. Theodor besaß also eine detaillierte Theorie vom Weltenbau, auch wenn er sie nirgends – in den erhaltenen Schriften! – zusammenhängend vorgetragen hat. Es stellt sich nun die Frage: Wie kommt Theodor zu diesem archaischen Weltbild? Es allein mit seiner Bibeltreue begründen zu wollen, reicht nicht aus, denn auch die Alte Kirche hielt nicht immer den Wortlaut für verbindlich: Basilius in seinem Hexaemeron und die alexandrinischen Theologen haben sich durchaus mittels geeigneter exegetischer Methoden aus einer zu wörtlichen Bindung an die Bibel befreit. Johannes Philoponus hat im 6. Jh. in »De opificio mundi« diese Exegese Theodors angegriffen³⁷.

Wenn Theodor, der sich wie Diodor in zeitgenössischer Philosophie und Profanwissenschaft gut auskannte, ein naiv archaisches Weltbild lehrt, das von den gebildeten Christen als überholt betrachtet wurde,

³⁵) Vgl. meine phil. Dissertation: Das Menschenbild des Theodor von Mopsvestia (München 1963), 124.

³⁶) Kosmas Indikopleustes: Ein altchristliches Weltbild, phil. Dissertation, München 1959.

³⁷) Vgl. G. Bardy, Jean Philopon, in: D Th C 8,836.

so läßt sich sein Biblizismus nicht von seiner Schrifttreue ableiten. Nur ein Rückgriff auf Diodor kann die Eigenart der nestorianischen Kosmologie erklären: Diodor verfaßte eine Schrift »Über die Kugelgestalt bei Hipparch« und noch andere Abhandlungen ähnlicher Thematik (»Gegen diejenigen, die den Himmel ein Lebewesen nennen« – »Gegen Aristoteles über die Körpergestalt des Himmels«); diese Werke sind verschollen. Den Grund, warum sich Diodor gegen die Vorstellung eines kreisenden Himmels, an dem den aristotelischen Astronomen zufolge die Gestirne festgemacht sind, wendet, gibt uns Photius in seinem Bericht über Diodors »Contra fatum« an: »Die Kugelgestalt will Diodor dem Himmel nicht zugestehen, weil er glaubt, durch diese Anordnung werde die εἰσαφεύνη eingeführt«³⁸⁾. Damit aber würde, wie Photius ferner berichtet, der freie Wille, »das Allerschönste in uns«³⁹⁾, aufgehoben.

Aus ethisch-anthropologischen Überlegungen stellten also Theodor und Kosmas, der übrigens im 1. Buch seiner Topographie ausdrücklich die aristotelische Himmelsmechanik angreift, ein statisches Weltgebäude gegen einen bewegten Himmelsmechanismus. Die Kosmologie Theodors muß daher als Antwort auf die von Diodor und heidnischen Freiheitsleugnern aufgeworfene Problematik verstanden werden. Der Nachweis dafür läßt sich schon am gesicherten Eigentum Diodors erbringen. Aber jetzt erst wird verständlich, warum in der »Confutatio dogmatum Aristotelis« der christliche Philosoph Sätze oder längere Abschnitte aus dem aristotelischen Werk »De caelo« herausgreift und ihre innere Widersprüchlichkeit aufzeigt⁴⁰⁾.

Die Bedeutung der in den drei pseudojustinischen Schriften ausgeprägten Kontroverse für die Systembildung der Theologie Theodors sei nun am zentralen Punkt seiner Lehre, der Katastasenlehre, aufgezeigt. Wie bereits erwähnt wurde, vertritt der heidnische Philosoph einen absoluten Determinismus, der einem frei verantwortlichen Han-

³⁸⁾ PG 103, 837 A.

³⁹⁾ ebd. 848 C.

⁴⁰⁾ Vgl. Otto IV, 178–214. – Das Auffällige an dieser Schrift ist, daß der Christ in der Regel nur widerlegt und Widersprüche nachweist, ohne die eigene Konzeption darzulegen. Er will offensichtlich nur den Weg für sein Freiheitssystem ebnen. Erst Theodor entwirft eine eigene Gegenkonzeption und entwickelt aus dieser Erfahrung eine Animosität gegen alles Philosophische; nur so läßt sich sein Biblizismus erklären.

deln des Menschen Raum läßt. Auch Gott wirkt nicht aus freiem Willensentschluß, wie es der Christ verficht, sondern aus seinem Sein; deshalb handelt er immer gleich: Eine *οἰκονομία* θεοῦ, ein göttlicher Heilsplan, beginnend mit der Schöpfung und endend mit der allgemeinen Auferstehung, demonstriert an der Auferweckung Christi, erweist sich deshalb als unmöglich. Der Heide verteidigt also die Notwendigkeit des status quo, der Christ die Möglichkeit einer neuen Welt. Diese Argumentation sei am ersten Diskussionsthema der Qu. Chr. erläutert⁴¹⁾.

Der Christ fragt: »Was ist für Gott, den Schöpfer der Welt, geziemender, die Katastase des gegenwärtigen Lebens zu verändern und die Menschen von dem höchsten Übel zu befreien . . . oder die Welt in derselben Katastase stecken und die Menschen in der Gewalt des höchsten Übels zu lassen?« – In der hellenistischen Antwort wird u. a. ein Problem der Theodizee aufgeworfen: Wenn es kein böses, widergöttliches Prinzip gibt und Gott nicht aus Schwäche diesen Zustand zulassen muß, wenn Gott das, was er jetzt vermag, auch früher fertiggebracht hätte, warum hat er das Übel nicht sofort beseitigt? »Wenn Gott aber, obgleich er auch vorlängst schon das höchste Übel zu hemmen vermochte, es nicht gehemmt hätte, so wäre er mißgünstig, was auch nur vorzustellen gottlos ist. Also folgt: Er, der derselbe ist und in demselben bleibt, schafft dasselbe«, d. h. Gott wirkt immer gleich.

Der christliche Gesprächsgegner erwidert u. a., das höchste Übel bestünde ausschließlich im freiwilligen Unglauben und Ungehorsam, in der Unkenntnis Gottes, und zwar nicht im allgemeinen Sinn, sondern des Gottes, der sich als zur Schöpfung und Auferweckung mächtiger offenbart hat. Auf das Theodizeeproblem hin antwortet der Christ mit einer Bejahung des gegenwärtigen Zustands als notwendig, aber vorübergehend: »Gott gestattet aber, daß wir das freiwillig erwählte Schlechte tun – nicht weil seine Kraft schwach ist, sondern damit sich bei uns die Freiheit des Willens und bei ihm die Langmut erweise, ohne welche in der gegenwärtigen Katastase weder wir Menschen sein könnten, noch er gut⁴²⁾.

⁴¹⁾ Vgl. Otto V, 246–264 oder Harnack, a.a.O. 182–192.

⁴²⁾ Vgl. Otto V, 260 oder Harnack, a.a.O. 190.

Diese Weltordnung ist also gut, weil der freie Willen erprobt werden muß und der jetzige Zustand abgelöst wird. In den Qu. G. sucht der Christ in einer imponierenden Weise die hellenischen Einwände gegen die Auferstehung zu zerstreuen⁴³⁾; er argumentiert u. a. mit der Allmacht Gottes, die nicht am Maß dessen beschränkt werden darf, was sich die Hellenen vorstellen können, oder mit der Notwendigkeit, daß zwischen denen, die Unrecht getan und die es erlitten haben, eine Scheidung eintreten muß. Ohne Auferstehung gäbe es keine Vergeltung für Tugend oder Schlechtigkeit, keinen Unterschied zwischen Märtyrern und ihren Folterern. Die Auferstehung wird also zum Postulat der praktischen Vernunft, damit eine ethische Existenz im Ausgleich von Sittlichkeit und Wohlergehen als sinnvoll gelten kann.

Die Argumente, die hier von beiden Seiten in aller Unerbittlichkeit verfochten wurden, baut Theodor in seiner Konzeption von den beiden Katastasen zusammen; diese für seine Theologie zentrale, unermüdlich wiederholte Lehre besagt⁴⁴⁾:

1. Gott ist ein weiser οἰκονομος.
2. Gott hat die erste Katastase gekennzeichnet durch Vergänglichkeit, Tod und den Zwiespalt zwischen Begierde und Gesetz; aber dieser Zwiespalt läßt den Menschen die Tugend erlernen und seiner Vernunft bewußt werden; ohne diese Entscheidungsmöglichkeit und -pflicht wäre er wie ein unvernünftiges Tier mit einer Art erzwungenen, nicht unterscheidenden Einstellung zum Guten.
3. Dieser Katastase folgt notwendigerweise die zweite mit der Freiheit von Sünde, Tod und Begierde. Mit der Tatsache seiner Auferstehung hat Christus den Menschen die Hoffnung auf ihre eigene Neuschöpfung eröffnet.

An den beiden Beispielen: Weltbild und Katastasenlehre, sollte die heidnisch-christliche Auseinandersetzung als Ansatz der Theologie Theodors aufgewiesen werden. Zu erwähnen bleibt noch die Bezogenheit des Weltbilds auf die Anthropologie: Es erwuchs nicht nur ethischen Postulaten, sondern trägt anthropomorphe Züge: Dem zweistökigen Weltbild entsprechen die beiden Katastasen⁴⁵⁾. Wenn Theodor

⁴³⁾ Vgl. Otto V, 348–366 oder Harnack, a.a.O. 172–181.

⁴⁴⁾ Darüber ausführlicher in meiner Dissertation über Theodor, a.a.O. 45–54.

⁴⁵⁾ Vgl. ebd. 123ff.

den Sinn der ersten Katastase in der Erprobung des freien Willens sieht, versteht sich, daß die Gnade weniger als aktuelle Hilfe in dieses Leben eingreifen kann, sondern mehr als Hoffnungshilfe. Folgerichtig neigt Theodor auch dazu, die präsentische Gnadenwirkung der Sakramente zugunsten der eschatologischen abzuschwächen: Sie vermitteln eher Anrecht und Hoffnung auf Leben als bereits wirkliche, wenn auch verhüllte Teilnahme daran⁴⁶).

Als Ergebnis dieser Abhandlung kann festgehalten werden:

1. Die »drei« pseudojustinischen Schriften sind als Eigentum Diodors zu betrachten. Um den Nachweis dafür zu erbringen, mußte auf den Inhalt und die Verfasserschaftsfrage der Qu. Resp. ad Orth. eingegangen werden; sie wie die *Expositio rectae fidei* gehören eindeutig Theodoret. Die »drei« Schriften weisen zwar viele Gemeinsamkeiten mit diesen beiden auf, gehören der Thematik nach sicher in den Kreis der Antiochener, können aber nicht vom jungen Theodoret (vor 430) stammen. Als einziger Verfasser vor ihm bietet sich Diodor an. Er hat nachweislich eine umfangreiche und heftige Kontroverse über diese Fragen mit hellenistischen Philosophen geführt; Stil und Argumentationstechnik dieser Schriften decken sich mit der Schreibweise Diodors in »*Contra fatum*«. Wenn schließlich Theodor, der einen engen Kontakt zu seinem Lehrer pflegte, die Kontroverse dieser Schriften voraussetzt, bleibt nur Diodor als Verfasser der »Drei« (einschließlich einiger Fragmente). Eine detaillierte Untersuchung dieser Schriften, die von der Patristik – wohl wegen ihrer Pseudonymität – bisher vernachlässigt wurden, wäre wünschenswert und ergiebig.

2. Hinsichtlich der Genesis des Nestorianismus darf man von einer grundsätzlichen Neigung der Antiochener zu einer ethischen Auffassung des Christentums ausgehen⁴⁷). Dieser Voluntarismus wurde durch die Auseinandersetzung mit Deterministen, welche die Freiheit Gottes wie des Menschen leugneten, verstärkt. Jedoch hat Diodor, wie

⁴⁶) Vgl. ebd. 52f. – Damit sei nur eine auffällige Tendenz aufgezeigt, die nicht verabsolutiert werden darf, denn gerade in der Sakramentenlehre ist Theodor stärker von der liturgischen und theologischen Tradition bestimmt.

⁴⁷) Dazu nur einige Stichworte: Der Adoptianismus Pauls von Samosata; Arius als Syllukianist wie die späteren Arianer in Antiochien (z. B. Eudoxius von Germanicia) tendierten zur Formel: Christus ist ein Geschöpf, aber mit dem Vater *willens-*eins; die strenge Aszese des dortigen Mönchtums.

schon die erwähnte terminologische Unschärfe auf christologischem Gebiet zeigt, noch nicht die theologischen Konsequenzen aus seiner Kontroverse gezogen.

3. Theodor baute als Antwort auf diese Kontroverse ein theologisches System aus. Seine Lehre von den beiden Katastasen und den beiden Lebensräumen (zweistöckiger Weltenbau) und sein Biblizismus setzen diese Auseinandersetzung voraus.

4. Wenn die Katastasenlehre als Angelpunkt im System Theodors gilt und die erste Katastase zur Erprobung und Aktivierung des freien Willens gedacht ist und in diesem Sinne bejaht wird, ergeben sich enorme Konsequenzen für die Gnaden- und Sakramentenlehre. Das soteriologische Anliegen, das die Alexandriner Theologie bewegte, mußte Theodor im Grunde fremd bleiben. Wenn die Erlösung erst mit der Auferstehung eintritt⁴⁸⁾, hat uns Christus eben nur die Hoffnung darauf eröffnet.

5. Trotz der strukturbildenden Bedeutung der Kontroverse Diodors für Theodors Theologie soll keiner monistischen Interpretation das Wort geredet sein. Man kann Theodor und den Nestorianismus nicht ausschließlich von diesem Ansatz her erklären, denn einmal wird selten die Linie des Ansatzes in allen Richtungen konsequent durchgezogen, ferner kann sich niemand von seiner ihm geschichtlich vorgegebenen Situation völlig freimachen, so daß traditionelle Elemente immer wieder durchschlagen, und schließlich zwingen auch andersgertete Gegner, z. B. die Apollinaristen, ständig zu einer kritischen Revision oder Absicherung der eigenen Position. Jedoch müssen die Kontroversen Diodors und ihre Folgen als interpretatorische Schlüssel zur antiochener Theologie berücksichtigt werden, was bisher meistens (um nicht zu sagen immer) unterlassen wurde.

⁴⁸⁾ Vgl. H.B. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, Cambridge 1880, I 5; 126; 261.